

La comprensión hegeliana de la idea de la libertad de las escuelas helenísticas

Eduardo Álvarez González

Profesor Titular de Universidad

Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. eduardo.alvarez@uam.es

1. Introducción

El texto que sigue a continuación no pretende estudiar directamente las escuelas helenísticas y su idea de la libertad, sino más bien el modo en que aquellas doctrinas antiguas fueron recogidas e interpretadas por Hegel. El interés de este asunto estriba no sólo en la interpretación de aquellas doctrinas antiguas por parte de una de las grandes figuras filosóficas del mundo moderno, sino también en la comprensión de la propia filosofía hegeliana alcanzada a través de su crítica de aquellas escuelas, y, finalmente, en el contraste entre el mundo antiguo y el mundo moderno que se hace patente en el encuentro entre posiciones filosóficas tan diversas como el pensamiento helenístico y el idealismo alemán.

Hegel siempre pensó que la filosofía es su propia historia, puesto que la conciencia pensante del mundo que se expresa en términos filosóficos tiene que asimilar la historia de sus esfuerzos por dar cuenta de lo real mediante el concepto. Y si la filosofía es el propio tiempo captado por el pensamiento, el elemento histórico forma la entraña tanto de aquél como de éste. Por otro lado, el concepto de la libertad es un núcleo teórico fundamental del idealismo alemán y ocupa un lugar central en los debates de la filosofía moderna en general. En efecto, ésta surge en el clima intelectual que proclama la libertad del individuo y la pretensión del sujeto pensante de emanciparse de toda tutela que quiera imponerse dogmáticamente sobre la razón. En términos metafísicos, esta posición se desarrolla a través del primado que se atribuye al sujeto y a su soberanía, la cual es inseparable de su libertad, tanto en el plano teórico como en el práctico. Y en la medida en que Hegel precisamente recoge la herencia de esta tradición metafísica y la conduce hasta su culminación, es interesante ver el modo en que se remonta al pasado para examinar en términos filosóficos otros momentos en la elaboración de la idea de la libertad.

En cualquier caso, el interés de Hegel por la filosofía del mundo helenístico no se limita a la discusión del tema de la libertad. Pero nosotros sí trataremos de ajustar a esta cuestión el examen crítico desarrollado por Hegel sobre aquellas doctrinas.

2. El enfoque de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*

En particular, es interesante ese momento histórico-filosófico referido a las filosofías helenísticas, que Hegel

agrupa en un capítulo de sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*¹, refiriéndose a ellas como “la filosofía del mundo romano”², aunque su origen sea el mundo helénico y sus grandes maestros fueran griegos, resaltando así su diferencia respecto del momento clásico representado por Platón y Aristóteles. Éstos encarnan aún a aquel sereno mundo griego en el que –como dice Hegel– “el individuo estaba más unido a su Estado, a su mundo, y se hallaba más presente en él. Ante la desventura de la realidad el hombre se repliega en sí para buscar allí la unidad que ya no puede encontrar en el mundo.”³ El final de aquella forma de equilibrio de la vida que representó la antigua *polis* lo interpreta Hegel como la transición a una época en la que la conciencia de sí pierde la armonía práctica y racional con el mundo exterior y se ve así impelida a buscar lo racional dentro de sí misma, en su individualidad separada del mundo. De ese modo, el individuo deja de experimentar la unidad con su entorno social, que es ahora un imperio que se le impone como un poder general abstracto: “el mundo romano es el mundo abstracto...”⁴ De acuerdo con el uso que hace Hegel de este término, la abstracción designa ante todo la separación entre el hombre y su mundo, cuya unidad concreta quedó desintegrada con el abrupto final de la *polis*. Y abstracto es ahora el modo en que el hombre trata de recomponer la unidad de su vida, en tanto se trata de la vida del individuo separado que se retrae en la interioridad del pensamiento. Pero este mismo pensamiento adolece entonces de este carácter abstracto en cuanto renuncia a considerar la libertad humana en la unidad concreta de la subjetividad con su mundo:

“Se trata sobre todo de filosofías griegas, pero trasplantadas al mundo romano. Esa eticidad concreta, o inclinación a la introducción del principio en el mundo mediante la constitución del Estado –como en Platón–, esa ciencia concreta –como en Aristóteles–, desaparecen aquí. En la desventura del mundo romano todo lo bello y noble de la individualidad espiritual ha sido borrado rudamente con frialdad. Y en este mundo de la abstracción el individuo ha tenido que buscar de manera abstracta en su interior la satisfacción que la realidad le hurta; ha tenido que refugiarse en la abstracción del pensamiento en cuanto sujeto existente, esto es, en la libertad interna del sujeto en cuanto tal. De esta manera aquella filosofía se hace adecuada al mundo romano.”⁵

En las *Lecciones*, por otro lado, Hegel ve una necesidad interna en el desarrollo de las tres escuelas de las que se ocupa al describir este periodo: el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo. Dicha necesidad le permite comprender el curso histórico del pensamiento desplegado por estas doctrinas de acuerdo con una lógica que ordena el devenir histórico según los principios immanentes del pensamiento mismo. De este modo, no hace sino ser fiel a su interpretación filosófica general, de acuerdo con la cual el mero relato de los hechos acontecidos –también el de los que atañen a la producción filosófica– deja de ser *Historie* y alcanza el título de *Geschichte* cuando se concibe el curso racional del acontecer. De acuerdo con ello, cada una de estas escuelas representa un momento necesario en

¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, *Werke in zwanzig Bänden*, Werke 19 (a partir de ahora: *Werke* 19). La traducción de los textos citados es del autor de estas líneas, porque la de W. Roces no se ajusta en ocasiones al texto alemán de los *Werke in zwanzig Bänden*, muchos de cuyos textos no aparecen siquiera traducidos por Roces.

² *Werke* 19, p. 252.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Werke* 19, p. 255.

la elaboración del concepto de la libertad, tal como éste pudo desarrollarse en aquel mundo dominado por la abstracción y el retraimiento del sujeto hacia el interior de su vida individual. Hegel se refiere en este punto –y en este orden- al estoicismo, al epicureísmo y al escepticismo, como las filosofías que recogen el espíritu de esta nueva época, junto a las cuales conviven los herederos intelectuales de épocas anteriores, pero respecto a éstos considera que la Nueva Academia, sucesora de la Academia fundada por Platón, deriva hacia el escepticismo, y que la filosofía peripatética se convierte ya desde Cicerón en “filosofía popular” que abandona el sentido especulativo de Aristóteles.⁶

Por otra parte, Hegel considera al estoicismo y al epicureísmo como dos variantes del dogmatismo, puesto que cada una de ellas presenta un principio como criterio de la verdad con el que se compromete, a diferencia del escepticismo, que niega todo criterio. Ése es en realidad el sentido de la lógica interna que Hegel encuentra en estas escuelas. Según el esquema que nos presenta, tanto el estoicismo como el epicureísmo establecen un principio unilateral, cada uno de los cuales significa una determinación del concepto de la verdad que se sitúa en un extremo. Frente a ambas, el escepticismo niega los planteamientos anteriores por su carácter dogmático, es decir, unilateral, y recupera el medio en que aquéllos son vistos como extremos, o sea: recupera el propio movimiento del concepto especulativo, pero considerado como la inquietud del pensamiento que, sin embargo, no tiene un resultado positivo, porque es contemplado tan sólo en su lado subjetivo, como la certeza de sí que carece de verdad. Eso explica que Hegel considere la importancia filosófica del escepticismo, pero que al mismo tiempo lo distinga de la auténtica filosofía. En realidad, su esquema en las *Lecciones* es cuádruple (o triple, si se considera el dogmatismo como un único principio con dos variantes), siendo la filosofía misma el último miembro: el dogmatismo (estoicismo y epicureísmo), el escepticismo y la filosofía misma (es decir, la dialéctica especulativa).

Por otra parte, el tratamiento general de las *Lecciones* le permite a Hegel abordar la exposición de estas filosofías de un modo tradicional –a diferencia del enfoque de la *Fenomenología*-, distinguiendo en ellas sus diversos campos: la teoría del conocimiento, la lógica, la física, la metafísica, la ética, etc., dependiendo de la escuela de que se trate. Sin embargo, los muchos puntos en los que se dispersa su atención no le apartan del esquema anterior, que es el que organiza internamente el núcleo de la discusión. Yo me limitaré a lo esencial en relación con la idea de la libertad:

a) El estoicismo –dice Hegel- representa el principio del pensamiento o de la universalidad misma, y, por tanto, de lo que se determina en sí, pues el pensamiento como tal es lo universal, el ámbito en que se determina la verdad, el criterio de ésta.⁷ Esa elevación estoica al plano de lo universal encuentra además un fundamento en la física, que siguiendo la inspiración de Heráclito concibe la ley general de la naturaleza como razón, *logos*, cuya captación por el pensamiento determina también la razón en su dimensión humana. La importancia que los primeros estoicos

⁶ Aquí señala Hegel que aun cuando Aristóteles adopta un punto de partida empírico, éste lo concibe sin embargo al mismo tiempo desde el foco del concepto, con lo que acaba siendo especulativo. Vid. *Werke* 19, p. 253.

⁷ *Werke* 19, p. 253.

atribuyeron al estudio de la naturaleza –a la *física*– se debe a que consideraron que así podría conocerse la ley general que rige en ella, que para ellos equivalía a la razón general, de la cual deriva también la ley general conforme a la cual deben vivir los hombres.

Apartándonos momentáneamente del comentario de Hegel, digamos que este punto explica, por cierto, un aspecto fundamental de la concepción moral de los estoicos, que afecta también a su idea de la libertad, a saber: su consideración monista de la naturaleza humana. En efecto, oponiéndose a la tesis aristotélica que concibe la autonomía moral del hombre –siempre a partir del condicionamiento del mundo social– mediante una elección (*proairesis*) que tiene lugar en el ámbito de un conflicto intrapsíquico entre un elemento racional y uno irracional (las pasiones), los estoicos rechazan la existencia en el alma de esa supuesta polaridad irreductible considerándola una ilusión: también la pasión ha de poder ser concebida como el resultado de una decisión tomada por la misma facultad del alma en que se halla la razón. Todo elemento irracional proveniente del mundo exterior constituye una representación (*phantasia*) para el alma, a la cual ésta ha de poder anticiparse siempre con una proposición que signifique su aceptación o rechazo: tal es el sentido del “asentimiento” (*synkatathesis*).⁸ Pero esto significa que los estoicos conciben las pasiones como parte también de la razón natural en los hombres. Y esta comprensión monista les permite concebir al hombre liberado de su sometimiento al lado irracional del alma, en tanto las pasiones no son para ellos algo que permanezca ajeno e irreductible a la razón, sino que en cierto modo se reducen a ésta, pues también la pasión es conducta voluntaria y responsable. La paradoja de todo esto es que la pasión es y no es razón: no lo es en el sentido de que es una fuerza degenerativa del *logos*, pero precisamente porque la pasión sería algo así como el modo distorsionado en que la Razón universal y divina se refleja en el hombre. La pasión es un impulso de la razón, pero un “impulso excesivo”, en el cual el alma desobedece al *logos*, a su propia naturaleza, superando así su límite y haciéndose en ese sentido irracional: la pasión, por lo tanto, es *pathos*, enfermedad.⁹ Pero la libertad y la salud del hombre radican precisamente en su capacidad de anticiparse con su juicio a la materia que le propone la representación para prestarle o no su asentimiento. De este modo se concibe la voluntariedad de los movimientos pasionales y se hace posible su supresión voluntaria.

Hegel comenta que también la acción humana cae dentro de la descripción general de la naturaleza, pintada de modo panteísta. Sólo que la ley que ordena vivir conforme a la naturaleza tiene en el hombre una especie de segunda oportunidad que presta sentido a su libertad: si es verdad, como dice Crisipo (Hegel sigue aquí una cita de Diógenes Laercio), que todas las cosas y también los vivientes se ajustan a su naturaleza y quieren conservarla (*oikeiosis*), en el caso del hombre esto adquiere una segunda significación en cuanto podemos ajustar conscientemente nuestros actos a lo que somos.¹⁰ Ya no se trata sólo de conservar la propia naturaleza, sino de vivir según el bien y la virtud, o sea, de manera racional.

⁸ Vid. sobre este punto la excelente exposición de Vegetti (2005): pp. 279 y ss.

⁹ Op. cit., pp. 288 y ss.

¹⁰ *Werke* 19, p. 277.

Vivir conforme a la naturaleza es vivir de manera racional. Sin embargo, esta doctrina adopta un carácter formalista, en cuanto la virtud, lo conforme a la naturaleza y la razón se determinan entre sí mutuamente.¹¹ Pero esta crítica la extiende Hegel igualmente al concepto de la libertad, en cuanto ésta se entiende de manera formal como libertad interior del pensamiento en la que el hombre permanece igual a sí mismo.¹² En tanto que libertad interior del pensamiento, esta idea se presenta compatible con la idea del destino, la cual por otra parte suele presentarse asociada con el temor al futuro, que indica una pasión que trastorna el ideal del sabio estoico de vivir en el presente.

Esa idea de la libertad, de acuerdo con la crítica de Hegel, es formal y abstracta, pues consiste en la conciencia pura de la propia independencia, en la cual desaparecen todas las determinaciones particulares de la libertad:

“Aquí se encuentra la determinación de la libertad abstracta, de la independencia abstracta. Pues si mi fin es la conciencia de la libertad, entonces en este fin general desaparecen todas las determinaciones particulares, que constituyen los deberes y las leyes.”¹³

Ahora bien:

“En esta independencia interior, en esta libertad del carácter en sí, se encuentra la fuerza que caracteriza a los estoicos.”¹⁴

Y Hegel reconoce la grandeza de ese principio, pues en ese criterio de la independencia como libertad interior y abstracta, en el que radica la fuerza del estoicismo, se halla también el ideal del sabio, según el cual el hombre sólo debe esforzarse en permanecer igual a sí mismo¹⁵:

“Esta unidad interior conmigo mismo, en cuanto sentida, es la felicidad, la cual no es perturbada por el mal exterior. Lo grande en la filosofía estoica radica en que si la voluntad se mantiene firme de este modo nada puede quebrarla y todo lo demás se mantiene fuera de ella.”¹⁶

Pero, de este modo, el estoicismo deja todo lo exterior en la más absoluta indeterminación (también en lo que concierne al criterio ético sobre lo bueno), concentrándose tan sólo en lo que mejor conviene a la autonomía del sujeto, de forma que, situando la virtud en el pensamiento¹⁷, comprende la libertad de manera abstracta como el momento negativo de la existencia en la que se renuncia a todo para retener tan sólo lo que se considera esencial: la

¹¹ *Werke* 19, p. 278.

¹² *Werke* 19, p. 284.

¹³ *Werke* 19, p. 294.

¹⁴ *Werke* 19, p. 283.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Werke* 19, p. 285.

¹⁷ *Werke* 19, p. 292.

racionalidad como el pensamiento puro de sí mismo que sostiene la autonomía y la autocracia del sabio, el cual busca la autosatisfacción de la conciencia racional.¹⁸

“Ahí no se trata, por lo tanto, de que el estado del mundo sea más racional o justo, sino tan sólo de que el sujeto como tal pueda afirmar en sí su libertad.”¹⁹

Pero, a pesar de su crítica, Hegel considera el principio estoico un momento necesario en la idea de la conciencia absoluta y además un fenómeno necesario de su época,

“...pues cuando, como en el Imperio romano, la realidad del mundo se pierde, y el espíritu real y la vida se desvanecen en lo general abstracto, la conciencia –cuya generalidad real se halla destruida- ha de retraerse hacia su individualidad y mantenerse a sí misma en su pensamiento.”²⁰

Para aclarar ese cambio histórico, escribe Hegel pocas líneas más adelante:

“Platón proclamó el ideal de una república, esto es, de una situación racional del hombre; esa situación del hombre en el Estado, esa vigencia del derecho, la moralidad y la costumbre constituye el lado de la realidad de lo racional. Y sólo mediante tal estado racional del mundo se alcanzó de hecho una correspondencia entre lo exterior y lo interior, haciéndose esa armonía existente en ese sentido concreto.”²¹

Pero al desaparecer la existencia política y la realidad moral de Grecia, el Imperio romano significó el final de aquella armonía y el hombre se replegó hacia sí mismo buscando dentro de sí lo justo y lo moral que ya no podía encontrar en la vida exterior.

b) El epicureísmo –dice Hegel- es también filosofía dogmática, ya que –al igual que el estoicismo- se atiene a un principio o criterio determinado y unilateral. Pero si el principio estoico es el pensamiento como tal, que es lo universal y determinante, el epicureísmo por su parte destaca lo contrapuesto al pensamiento, lo determinado frente a éste, es decir, el principio de la singularidad inmediata, o sea, la sensación. Epicuro –añade Hegel- no pone el ser en el pensamiento como lo verdadero, sino en lo sentido por la conciencia sensible en cuanto conciencia de lo singular.²² Por esta razón, Hegel concibe al epicureísmo en cierto modo como la posición contrapuesta al estoicismo, siendo presentados ambos en cualquier caso como formas positivas del dogmatismo. Ahora bien,

¹⁸ *Werke* 19, p. 289.

¹⁹ *Werke* 19, p. 294.

²⁰ *Werke* 19, pp. 293-4.

²¹ *Ibidem*.

²² *Werke* 19, pp. 253 y 297.

“si el ser captado por los sentidos se hace valer como lo verdadero, resulta evidente que de ese modo se suprime la necesidad del concepto, que todo se dispersa sin ningún interés especulativo y que más bien se afirma el punto de vista vulgar sobre las cosas.”²³

Este reproche nunca desaparece de la valoración hegeliana de esta doctrina, que en su inicio no trata de pensar el ser en general, sino que convierte lo singular inmediato en su principio. Por eso, carece del vuelo especulativo del estoicismo:

“Si en la filosofía estoica el principio perseveraba en el pensamiento del logos, de lo universal, aquí se trata de lo opuesto, pues el principio es la sensación, lo singular inmediato.”²⁴

Sin embargo, enseguida advierte Hegel que debemos abandonar los prejuicios tradicionales sobre esta escuela, ya que se trata de una doctrina que, a partir de aquel comienzo, trata de elevarse al plano de la ciencia, a diferencia de otras anteriores que permanecen en el punto de partida. Así, establece un paralelismo entre el tránsito de los cínicos a los estoicos y el que se produce entre los cirenaicos y los epicúreos:

“Las escuelas cínica y cirenaica, aparecidas anteriormente, dieron paso la primera a la estoica y la segunda a la epicúrea: las elevaron al nivel de la ciencia. También los cínicos dijeron que el hombre ha de limitarse a la simple naturaleza, que ellos identificaban con las necesidades. Pues bien, los estoicos fundaron esto [este principio] en la razón general [y no en las necesidades]: elevaron el principio de los cínicos al nivel del pensamiento. De igual modo, Epicuro elevó al nivel del pensamiento el principio de que el fin es el placer [*Vergnügen*]: lo placentero [*Lust*] ha de buscarse mediante el pensamiento, en algo general que esté determinado por el pensamiento.”²⁵

Esto tiene su importancia en relación con el problema de la libertad, que Hegel y el idealismo alemán en general fundaban en la razón. Y el papel de la razón en la filosofía epicúrea es determinante –según Hegel– a la hora de comprender su idea de la libertad. Pues bien, ya en lo que Epicuro denominó “canónica”, que expone los cánones de la vida teórica y de la vida práctica, al determinar los criterios de la verdad, se pone de manifiesto que el grado más elevado es la opinión (*doxa*), que implica el juicio, el cual incluye y supera a la sensación (lo dado en lo exterior) y a la *prolepsis* (representación interna y de carácter general sobre los objetos, que perdura como recuerdo o imagen corroborada a partir de las sensaciones recibidas; imagen que no constituye aún pensamiento, que no es concepto, pero que tiende a lo universal y que, en virtud de su acuerdo confirmado con las cosas a las que se refiere, nos permite reconocerlas internamente y designarlas con un sustantivo²⁶). En efecto, la opinión no es sino la relación de esa representación general (*prolepsis*) que tenemos -y la imagen que contiene-, que anticipa el objeto,

²³ *Werke* 19, p. 297.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*. En todas las citas las palabras entre corchetes son añadidos míos.

²⁶ *Werke* 19, pp. 303-4 y 305.

con el objeto mismo que aparece en una sensación, y esa relación implica la función de juzgar (*Urteilen*).²⁷ La opinión sí es pensamiento y de ella se puede decir que es verdadera o falsa. Este mismo esquema lo utiliza también Epicuro para establecer los criterios en el campo de la filosofía práctica, sólo que ahora el papel de las sensaciones lo desempeñan los afectos, que pueden ser agradables o desagradables, y a partir de los cuales se distinguen las representaciones generales y las opiniones, siendo estas últimas las que determinan la resolución de hacer algo o de evitarlo.

Se trata de una concepción que Hegel juzga superficial, pues está lastrada por su punto de partida en la sensación y porque no llega a comprender lo que él considera pensamiento o concepto especulativo.²⁸ Pero pone de manifiesto, sin embargo, el afán de despegarse de lo sensible inmediato de donde se parte para adjudicar a la razón –aunque se trate de una razón no especulativa– la función de establecer los criterios de la verdad y del bien. En esa distancia establecida con lo sensible inmediato se encuentra el espacio de la libertad humana, tal como la entiende Epicuro. En efecto:

“...habiendo determinado el placer [*Vergnügen*] como criterio de lo bueno, Epicuro ha reclamado para el pensamiento una *prudencia* [*Besonnenheit*] (una conciencia altamente cultivada) que calcule si el placer no traerá consigo algo más desagradable, y que juzgue correctamente sobre ello (...) El placer singular es considerado solamente en su conjunto: ‘la inteligencia [*Klugheit*] es el mayor de los bienes’ y a ella sólo se llega por la filosofía: pero no la inteligencia en lo inmediato, sino en relación con el todo.”²⁹

Por eso, el hombre puede guiarse por un cálculo racional en relación con la búsqueda del placer y la evitación del dolor, y el sabio epicúreo puede considerar –al igual que el sabio estoico– que:

“...el fin de su moral es igualmente la inalterabilidad del espíritu, y en concreto un sereno y puro goce [*Genuss*] de sí mismo.”³⁰

Lo esencial aquí –nos dice Hegel– es retener lo siguiente:

“cuando Epicuro determina el fin como placer, lo hace sólo en tanto el goce del mismo es resultado de la filosofía.”³¹

Por eso, esta filosofía, que coincide con la estoica en que mantiene su enfoque centrado en el individuo, coincide

²⁷ *Werke* 19, p. 304.

²⁸ *Werke* 19, p. 306.

²⁹ *Werke* 19, pp. 323-4.

³⁰ *Werke* 19, p. 323.

³¹ *Ibidem*.

con ella también en cuanto al fin moral que se persigue:

“También Epicuro ha establecido como fin el estado del sabio, la *αταραξία*, un sereno permanecer igual a sí mismo, libre del temor y del deseo.”³²

Así pues, al igual que en el caso de los estoicos, también el sabio epicúreo es descrito con rasgos negativos³³, de modo que su libertad es concebida como la liberación de aquello que puede afectar al dominio de sí mismo: en primer lugar, la liberación de la inmediatez del impulso para someterlo al cálculo de la prudencia y para rechazar todos los impulsos no naturales; pero, más allá, se trata también de la liberación del temor a los dioses y del temor a la muerte. En definitiva, es la libertad concebida como autarquía conquistada mediante la moderación.³⁴

c) El escepticismo, por su parte, representa el tercer principio dentro de este tipo de filosofía que busca la libertad a través de la conciencia de sí mismo en cuanto conciencia individual. Hegel trata el asunto asimilando en las *Lecciones* las posiciones de la Nueva Academia con la de los escépticos *stricto sensu*, pues -a pesar del empeño de éstos por desmarcarse de aquélla- no considera que haya diferencias de esenciales entre unos y otros. Y se detiene sobre todo en el estudio de Sexto Empírico y en su exposición de los *tropos*, que resumen lo esencial del escepticismo antiguo, aun reconociendo el origen de esta doctrina en los tiempos de Pirrón.

El principio del escepticismo se opone por igual a los dos anteriores (al estoico y al epicúreo), en tanto pone de manifiesto su dogmática unilateralidad, y de ese modo se constituye en la negación de todo criterio o principio determinado.³⁵ En efecto, el escéptico pone en cuestión tanto la verdad de lo pensado como la que se refiere al objeto de la sensación, y al negar la verdad de todo cuanto se presenta con la pretensión de objetividad -ya se trate de lo universal establecido por el pensamiento o de lo singular inmediato captado en la sensación- el escéptico se retraerá a su propia conciencia individual y subjetiva. Por eso -y partiendo del supuesto de que el saber entraña siempre el momento de la subjetividad y el de la objetividad-, señala Hegel que el escepticismo en cierto modo lleva hasta sus últimas consecuencias la exaltación del principio de la subjetividad:

“El *escepticismo* llevó a su culminación el parecer de la subjetividad de todo saber y, de modo general, substituyó en él el ser por la expresión de la *apariencia*.”³⁶

Pero ese retraimiento hacia la subjetividad, que entraña la negación del ser objetivo y la consideración de que todo

³² *Werke* 19, p. 324.

³³ *Werke* 19, p. 325.

³⁴ *Werke* 19, p. 332.

³⁵ *Werke* 19, p. 254.

³⁶ *Werke* 19, p. 358.

es apariencia (φαίνεσθαι³⁷), tiene también un significado desde el punto de vista de la libertad:

“La autoconciencia escéptica no es sino esa liberación de toda verdad sobre el ser.”³⁸

Pero esa consecuencia práctica, que consiste en la emancipación subjetiva de toda verdad a través de la puesta en cuestión de la objetividad del ser, deriva de aquella actitud metodológica que pone de manifiesto la inconsistencia que encierra toda tesis que predique el ser objetivo, ya sea en el terreno sensible o en el del pensamiento. En efecto, aquellos *tropos* o “giros” son argumentaciones que entrañan algún tipo de contraposición o contradicción, y que van dirigidas en contra de la conciencia corriente referida a lo sensible o bien en contra de la reflexión pensante. Niegan, por lo tanto, valor objetivo a lo pensado o a lo captado en la sensación, de tal modo que ese rechazo de todo ser objetivo tiene como consecuencia práctica que el hombre no se vincule a ninguna realidad juzgada como ser en sí:

“La *skepsis* tenía como fin mostrar que todo lo determinado, en cuanto finito, carecía de valor para ella. Corresponde a la libertad de la autoconciencia y a su carácter inconmovible no estar vinculado a nada para no perder su equilibrio, pues la vinculación a algo conduce a la inquietud, ya que nada es firme y todo objeto es mudable.”³⁹

Pero si la apariencia sustituye a la verdad, eso significa en la vida práctica corriente una invitación a atenerse a la prudencia y a las reglas de las manifestaciones sensibles:

“Para los escépticos sí valía el ser sensible para conducirse en la vida en conformidad con él, pero en cuanto fenómeno y no tomado como verdad.”⁴⁰

En efecto, la consideración del ser como algo aparente, como una mera representación subjetiva a la que podía contraponerse siempre alguna otra, es lo que servía de guía tanto para actuar como para abstenerse de actuar. Pero en lo que respecta al conocimiento como tal, aquella contraposición de razones envuelta en los *tropos* conducía al escéptico a negar su asentimiento a verdad alguna:

“El *modo general* del escepticismo consistía, por lo tanto, tal como lo expresa Sexto Empírico (...), ‘en poner de relieve [en lo sensible, en lo pensado, o entre lo uno y lo otro] una contradicción (...) y en mostrar que tanto mérito y validez tiene una determinación como su opuesta’, o que ambas son equiparables en cuanto a su poder de convicción, de modo que su resultado más inmediato es que cualquiera de ellas vale porque se

³⁷ *Werke* 19, p. 368.

³⁸ *Werke* 19, p. 369.

³⁹ *Werke* 19, p. 369. Vid. también p. 368.

⁴⁰ *Werke* 19, p. 366.

trata sólo de una apariencia. ‘Por este camino surge la *epoché* (el retraimiento respecto del asentimiento sobre el valor de verdad de algo) y, a partir de ella, la libertad de todos los movimientos del alma [*Gemüt*].’⁴¹

Esa abstención del asentimiento (*Zurückhaltung der Zustimmung*) permitía al escéptico retraerse a su subjetividad para hacerse allí incommovible. Ahora bien:

“Mediante la *epoché* del asentimiento surge por sí misma esa *ataraxia*, o inalterabilidad y seguridad del alma; de modo que hallamos el mismo resultado que hemos visto en los filósofos anteriores.”⁴²

Hegel reconoce el carácter imponente y aparentemente invencible del escepticismo, puesto que el escéptico parece escapar a todo intento de rescatarle de su posición:

“El escepticismo ha sido considerado en todos los tiempos y hoy todavía como el más temible adversario de la filosofía, teniéndolo incluso por invencible, en cuanto consiste en el arte de disolver todo lo determinado mostrando su nulidad (...) Su resultado es la negación, la disolución de la verdad (...) de todo contenido.”⁴³

Y en ello estriba precisamente el sentido de esta libertad, puesto que su actitud le permite al sabio escéptico afirmarse como independiente de toda objetividad. Ahora bien, se trata en realidad de una libertad que sólo tiene un significado subjetivo:

“El carácter invencible del escepticismo ha de ser reconocido, pero sólo desde el punto de vista subjetivo con respecto al individuo.”⁴⁴

Es decir: tanto la verdad como la libertad se retrotraen al terreno de la subjetividad del individuo, de modo que éste sólo es libre en cuanto tiene la certeza de sí como sujeto capaz de negar toda objetividad.

Sin embargo, Hegel reconoce la altura especulativa de esta doctrina, en cuanto capta la negatividad o carácter inestable de todo lo finito y determinado. En ese sentido —como luego veremos de nuevo— lo considera superior al escepticismo de los tiempos modernos, que se aferra dogmáticamente a los “hechos inmediatos de la conciencia”, supuestamente conocidos por el sentido común, para rechazar la filosofía. En efecto, según nos dice Hegel, aquel escepticismo de los antiguos se orientaba a la refutación de todo dogmatismo, para lo cual mostraba la imposibilidad de determinar objetivamente todo lo finito y limitado. Y eso constituye —añade Hegel— un momento necesario de la auténtica filosofía (que es una tercera forma de pensamiento que los escépticos no llegaron a

⁴¹ *Werke* 19, pp. 372-3. El paréntesis es del propio Hegel.

⁴² *Werke* 19, p. 369.

⁴³ *Werke* 19, p. 358.

⁴⁴ *Ibidem*.

concebir), es decir, de la dialéctica especulativa.⁴⁵ La filosofía especulativa también hace afirmaciones, pero éstas -a diferencia de las afirmaciones del dogmatismo- no buscan la verdad en lo determinado, no pretenden fundar lo finito en su finitud, sino que lo conciben como un momento del movimiento de la idea especulativa. Y la libertad que corresponde a ésta (pues –recuérdese- el idealismo de Hegel considera que sólo la razón es libre) no puede consistir en la libertad que busca el sabio escéptico, sino que ha de ser real en el mundo objetivo.

En cualquier caso, en relación con estas escuelas que hemos examinado, las *Lecciones* llevan a cabo un enfoque general, que destaca el principio o criterio de verdad conforme al cual el espíritu adquiere su libertad, aunque ésta se conciba como libertad interior del sujeto capaz de sustraerse a todo vínculo mundano:

“Se trata de la libertad interior del sujeto en sí. Esta libertad del espíritu, esta impassibilidad, esta indiferencia, imperturbabilidad, ataraxia, inalterabilidad, esta igualdad del espíritu en sí, que por nada sufre y a nada se vincula, es el objetivo *común* de todas estas filosofías (...) Los verdaderos epicúreos se situaban igualmente por encima de todos los vínculos particulares. El punto de partida común de todas estas filosofías supone que la satisfacción del espíritu consiste sólo en la indiferencia y libertad frente a todo.”⁴⁶

Y ese punto de partida lo explica Hegel –como ya se ha señalado- por el retraimiento en su interior del individuo ante un mundo con el cual ya no puede seguir sintiéndose unido tras haberse roto los lazos éticos y políticos que en otro tiempo le permitieron ser parte viva de él.

3. El enfoque de la *Fenomenología del espíritu*

Muchos años antes de que se ocupara del tema en las *Lecciones* impartidas en Berlín y publicadas después de su muerte a partir de los apuntes de sus alumnos, Hegel ya había abordado parcialmente este asunto en la *Fenomenología del Espíritu*. En un apartado de su célebre capítulo IV, que trata sobre la autoconciencia, Hegel dedica unas páginas al estoicismo y al escepticismo, pero no dice allí nada acerca del epicureísmo. El motivo de esta omisión, así como el modo singular en que se ocupa de esta cuestión en la *Fenomenología*, se explican por el propósito que preside esta obra.

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel reconstruye las múltiples y diversas formas en que la conciencia experimenta su objeto, repensando así la historia de la filosofía y de la cultura en general, aunque reordenando sus momentos y presentando cada uno de ellos –al modo moderno- como una forma de la conciencia del mundo. Por lo tanto, el eje de la obra y el criterio ordenador de las diversas figuras examinadas en ella es el de la experiencia de la conciencia. A partir de este enfoque típicamente moderno, el capítulo IV en concreto se ocupa de la experiencia de sí que hace la conciencia. Por eso, se puede decir que este capítulo explica en realidad la génesis de la subjetividad

⁴⁵ Vid. *Werke* 19, pp. 393 y ss.

⁴⁶ *Werke* 19, pp. 254-5.

humana, sólo que ésta la analiza Hegel en dos momentos, que se corresponden con los dos apartados de este capítulo (referidos a la independencia y a la libertad de la autoconciencia):

- a) Esa subjetividad se conquista, en primer lugar, mediante el esfuerzo por alcanzar la independencia respecto de la vida meramente natural a través de la acción, con la cual el sujeto se constituye conquistando una distancia respecto del objeto natural. La acción, en efecto, se intercala en la relación del sujeto con las cosas, arrancándole de su fijación en ellas, y, en ese sentido, expresa la inquietud de la subjetividad. El desarrollo de este punto no lo podemos ver aquí porque nos apartaría de nuestro tema. Baste decir que esa acción distanciadora de la naturaleza no sólo entraña la transformación del objeto, sino también una nueva experiencia de sí frente a él.
- b) Pues bien, el segundo momento de la génesis de la subjetividad humana se examina en el apartado que trata sobre la libertad de la autoconciencia –que es el que nos interesa aquí–, donde Hegel ahonda en su reflexión acerca de la subjetividad humana, considerando la dialéctica de autonomía y sujeción al mundo en un plano más profundo. Se trata ahora de comprender la libertad del hombre y no ya sólo su independencia vital. Y esa comprensión avanzará mediante una doble consideración: el curso del mundo nos arrastra porque objetivamente formamos parte de él, pero, al mismo tiempo, la subjetividad encuentra en el pensamiento una forma nueva de la acción, que en cierto modo nos sustrae de la trama del acontecer y abre un espacio interior que nos confronta con lo que somos. Por tanto, la subjetividad humana entraña algo más que el esfuerzo por desprenderse de la naturaleza a través de la acción: es además –precisamente como resultado de ese esfuerzo– la conquista de un espacio propio para el refugio del yo, en cuanto aquella acción sobre el mundo ha revertido en la creación del mundo interior del pensamiento.

Es decir: esta nueva experiencia de sí como sujeto pensante, que se corresponde con ese segundo momento en el proceso de su génesis, revela un nuevo plano de la acción humana, que interioriza el resultado de la acción externa que realizaba el trabajador (precisamente de ésta se ha ocupado Hegel en el episodio considerado unas páginas antes sobre el señor y el siervo): la acción pensante o el pensamiento en cuanto una forma de la acción. Si el trabajador se enajenaba inicialmente en su obra y sólo con esfuerzo llegaba a reconocerse a sí mismo en ella, ahora la autoconciencia encuentra en el pensamiento –que es el trabajo del concepto– un modo inmediato de reconocerse a sí misma como sujeto libre, en cuanto sabe que todas las cosas son determinables por el pensamiento, el cual sin embargo conserva su soberanía respecto de todas ellas. La conciencia hace la experiencia de sí como pensamiento, que de ese modo se revela además como una forma singular de la acción, por cuyo medio el hombre encuentra una forma nueva y más profunda de arrancarse a la realidad objetiva para erigirse en sujeto y experimentar así su libertad.

Por lo tanto, si Hegel se refiere aquí al estoicismo y al escepticismo antiguo, no es porque pretenda dar cuenta de su significado global en la historia de la filosofía en cuanto escuelas de la sabiduría antigua –lo cual constituye más

bien el tema de las *Lecciones*-, sino porque constituyen dos formas concretas de la experiencia del mundo que se hacen posibles para la conciencia pensante, en cuanto el pensamiento precisamente genera un nuevo espacio para la libertad humana. En ese sentido, Hegel indica al mismo tiempo el significado de aquellas doctrinas y su verdad profunda como momentos de la experiencia humana del mundo, es decir, como actitudes posibles de la autoconciencia en cuanto al modo de entender su libertad. De esta manera, Hegel rinde tributo al modo en que dichas escuelas de la antigüedad enfocaron el problema de la libertad, desplazando su lugar de la *polis* al individuo⁴⁷: se trata de examinar la posibilidad de una libertad que pudiera realizarse como afirmación separada del sujeto frente al mundo, en la medida en que se trata de un sujeto pensante. Y por eso aquí no tiene cabida el epicureísmo, ya que –como explica en las *Lecciones*, según veíamos antes- éste no pone el ser en el pensamiento como lo verdadero, sino en lo sentido por la conciencia sensible en cuanto conciencia de lo singular.⁴⁸

a) La conciencia estoica en la *Fenomenología*.

Según esta obra, el significado último del estoicismo en cuanto forma de la conciencia consiste en la afirmación de la libertad interior del yo, que por otro lado, en cuanto realidad mundana, se sabe irremediabilmente inserto en la corriente del acontecer. Pero, como actitud, es la experiencia del yo que destaca la certeza de sí como su esencia, haciendo abstracción de todo cuanto no sea el encuentro interior consigo mismo a través del pensamiento. En efecto, ese ponerse del yo en las cosas cuando su acción incide sobre ellas adopta ahora el significado del yo que piensa. Porque el pensamiento es en definitiva el trabajo del concepto que impone su forma al objeto. Como recuerda Hyppolite⁴⁹, Hegel parece recuperar aquí la doctrina aristotélica del alma que da forma a las cosas, reinterpretada a la manera moderna que, con Kant y Fichte, entiende ahora esa imposición de forma como un acto de la conciencia que configura las cosas cuando las piensa: como un acto de la espontaneidad, o sea, de la libertad. En este sentido, este momento parece constituir un componente necesario de la libertad humana, aquél en que la voluntad del yo se afirma como pensamiento. La libertad estoica se experimenta, por lo tanto, como la voluntad de permanecer en la propia interioridad de la conciencia pensante, en cuanto el pensamiento se muestra como la forma universal capaz de imponerse a todas las cosas, como un poder que, sin embargo, se desentiende de todas ellas para gozar de su propia autonomía. Por eso, en cuanto se trata de la libertad interior, la conciencia estoica es un modo de ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, porque –como dice Hegel- no depende de su ser allí singular.⁵⁰

“Como forma universal del espíritu del mundo –escribe Hegel-, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento”.⁵¹

⁴⁷ Aunque más adelante, en el capítulo siguiente acerca de la razón, muestra también el proceso que terminará por superar ese individualismo y, en general, el subjetivismo característico de todo este capítulo IV de la *Fenomenología*.

⁴⁸ Vid. supra, nota 7.

⁴⁹ Hyppolite (1974): p. 162.

⁵⁰ *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, 3 (a partir de ahora: *Ph. G.*), p. 157; trad. de Roces, F.C.E., p. 123.

⁵¹ *Ibidem*.

Es decir, el estoicismo pertenece a una etapa en la que el espíritu se manifiesta ya como el poder universal del pensamiento. Pero en ello radica precisamente su limitación, porque es una libertad formal y abstracta: se trata de la afirmación inmediata del poder universal del pensamiento. En rigor, es sólo el pensamiento de la libertad como poder del espíritu y no la libertad vivida en el intercambio con las circunstancias. O, como dice Hegel, representa la igualdad del pensamiento consigo mismo en cuanto forma pura en la que nada se determina.⁵² El estoico, en efecto, sólo alcanza a experimentar una libertad sin vida, como el pensamiento que toca las cosas, pero se retrae impasible frente a ellas para gozar de su propia coherencia dejándolas como son. La identificación de esta actitud con la racionalidad responde a una interpretación abstracta de la razón, que se niega a seguir el curso de la realidad para quedar fijada en ese poder de desvincularse interiormente de ella. Pero, de este modo, al aferrarse a una idea de la virtud o de la sabiduría que se niega a discriminar entre las determinaciones particulares, la actitud edificante del estoico conduce finalmente al hastío.

b) La conciencia escéptica en la *Fenomenología*.

El escepticismo supone una superación de la conciencia anterior, porque lleva a cabo una experiencia que profundiza en el significado de la subjetividad, en el sentido de constituir –como dice Hegel– “la realización de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto”. Lo cual quiere decir que “es la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento”.⁵³ Es decir: si el estoicismo es la afirmación del pensamiento igual a sí mismo, con independencia de los contenidos particulares que le son exteriores, el escepticismo en cambio atiende a esos contenidos exteriores, aunque sea para negarlos todos sucesivamente. Por eso, si el estoicismo representaba la positividad formal del pensamiento que se refugia en su universalidad abstracta, la conciencia escéptica significa un progreso en la comprensión de la libertad de la autoconciencia, en cuanto rompe con ese ensimismamiento para atender a las determinaciones particulares externas.

En este sentido especulativo de la experiencia humana, la conciencia escéptica atiende a la negatividad que se desarrolla a través de las determinaciones particulares: el escéptico, en efecto, se interesa por la posible verdad que se pueda hallar en las opiniones particulares, pero no la encuentra en ninguna de ellas. Por eso, esa conciencia rechaza todas y cada una de las posiciones que se plantea en busca de una verdad que nunca encuentra. Y en eso estriba su grandeza, que –al igual que en la concepción de Pascal– es inseparable del sentimiento de su nulidad.

Ahora bien, Hegel está pensando sobre todo en el escepticismo antiguo, al cual atribuía una grandeza que no hallaba en el escepticismo moderno. Su interés por este tema se remonta al comienzo de su estancia en Jena, cuando escribe su *Ensayo sobre el escepticismo*, en el que reflexiona profundamente acerca de la cuestión, incitado especialmente por la publicación del *Aenesidemus* por parte de su contemporáneo Schulze. En respuesta al escepticismo de éste, en el que encuentra bases dogmáticas (pues considera incontrovertibles los llamados “hechos

⁵² Ph. G., pp. 158-9; trad. de Rocés, p. 124.

⁵³ Ph. G., p. 159; trad. de Rocés, p. 124.

inmediatos de la conciencia”), escribe Hegel que el escepticismo de los antiguos sostenía un punto de vista más elevado, puesto que se dirigía contra el dogmatismo y no contra la filosofía como tal. Aquel escepticismo, en efecto, ponía en duda los objetos de las sensaciones externas, cuestionaba la validez de todo lo finito y limitado, y, en general, negaba las certezas del sentido común, para afirmar “en relación con el saber una negatividad pura”.⁵⁴ En ese sentido, esta actitud representa la certeza de sí del sujeto en cuanto reniega de toda objetividad y nunca se alcanza a sí mismo en objeto alguno.

Pues bien, en esto precisamente consiste la libertad del escéptico: en la omnipotencia de la negación. El escéptico experimenta la nulidad de todas las cosas. Pero al revelar la inconsistencia de todo lo particular, no encuentra la universalidad en ninguna parte más que en la propia certeza de sí como el poder de sustraerse a toda alteridad. Mediante esa negación autoconsciente, adquiere de un modo nuevo la certeza de su libertad y, al mismo tiempo, profundiza en el significado de la subjetividad, ya que incorpora a ésta el poder universal de la negación. De ahí el reconocimiento de su valor filosófico por parte de Hegel, ya que la conciencia escéptica es la experiencia misma de la dialéctica, cuya alma es precisamente el momento negativo que constituye “la inquietud dialéctica absoluta”.⁵⁵

Ahora bien, la crítica de Hegel pone de manifiesto el carácter unilateral de esa experiencia y la contradicción que encierra, porque la conciencia escéptica encuentra su satisfacción tan sólo a base de negar todo aquello que experimenta: esa negatividad se presenta como la conciencia misma, que –como dice en el *Ensayo sobre el escepticismo*– no llega a extraer el sentido positivo de la negatividad. Incurrir en el desatino de buscar la libertad en la pura negación en la que nada subsiste. Se trata, por lo tanto, de una conciencia contradictoria en sí misma, porque pretende determinarse mostrando la nulidad de toda determinación, con lo que se mantiene siempre a la zaga de sí misma en busca de una identidad a la que no puede dar alcance. Por eso, es una conciencia escindida, ya que es incapaz de igualar los dos planos en los que se duplica su experiencia. Su desgarramiento la convierte en conciencia desgraciada, que es una nueva figura de la que Hegel se ocupa a continuación, pero eso rebasa ya el terreno de nuestra discusión.

⁵⁴ *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Werke: in zwanzig Bänden, Werke 2*, p. 237.

⁵⁵ *Ph. G.*, p. 161; trad. de Roces, p. 126.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Hegel, G. W. F. (1986): *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Werke in zwanzig Bänden*, Werke 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1986): *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, Werke 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. Trad. de Wenceslao Roces (1973): *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E.
- Hegel, G. W. F. (1986): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, *Werke in zwanzig Bänden*, Werke 19, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. Trad. de Wenceslao Roces (1955): *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, II, México, F.C.E.
- Hyppolite, Jean (1974): *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. de F. Fernández Buey, Barcelona, Península.
- Vegetti, Mario (2005): *La ética de los antiguos*, trad. de María José Rico, Madrid, Síntesis.

